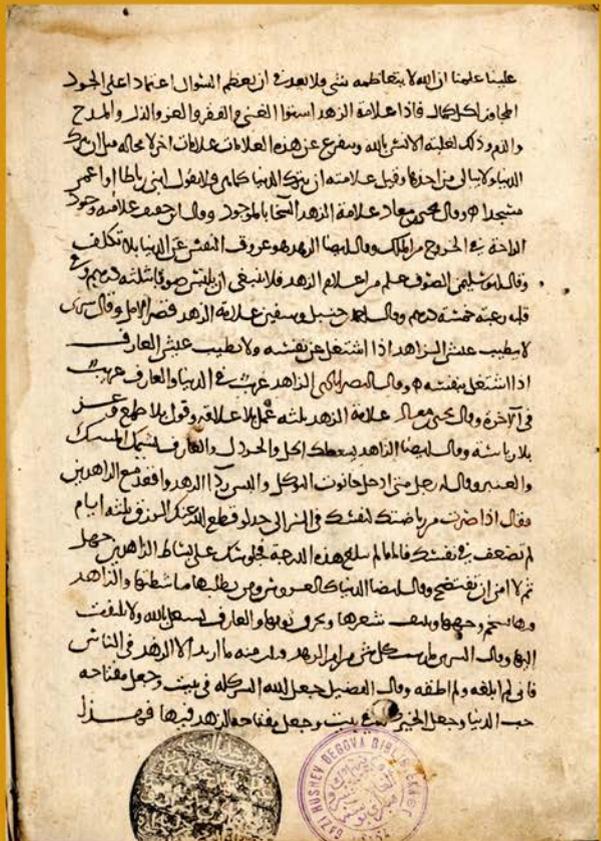


# 900 Jahre al-Gazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften

Universitätsverlag Osnabrück



V&R Academic

Veröffentlichungen des Instituts für Islamische  
Theologie der Universität Osnabrück

Band 5

Herausgegeben von

Bülent Ucar, Martina Blasberg-Kuhnke, Rauf Ceylan  
und Andreas Pott

Die ersten vier Bände dieser Reihe sind unter dem alten Reihentitel  
„Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islam-  
studien der Universität Osnabrück“ erschienen.

Bülent Ucar / Frank Griffel (Hg.)

# **900 Jahre al-Ġazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften**

Mit einer Abbildung

V&R unipress

Universitätsverlag Osnabrück



#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2198-5324

ISBN 978-3-89971-950-5

ISBN 978-3-8470-9841-6 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-9841-0 (V&R eLibrary)

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

**Veröffentlichungen des Universitätsverlags Osnabrück  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung, des Instituts für Islamische Studien und interkulturelle Zusammenarbeit (Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften) und der Universitätsgesellschaft der Uni Osnabrück.

© 2015, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen / [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Lektorat: Bettina Kruse-Schröder (Deutsch), Duncan Cooper & Corinna Küster (Englisch),

Bacem Dziri (Arabisch)

Titelbild: Ğazālihandschrift „Ihya ulum al-din“, einzusehen in der Bibliothek „Gazi Husrevbegova biblioteka“ in Sarajevo, Bosnien-Herzegowina, die 1537 gegründet wurde. Das Foto erscheint mit freundlicher Genehmigung der Bibliothek ([www.ghb.ba](http://www.ghb.ba)). © Gazi Husrevbegova biblioteka.

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, 96158 Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

---

# Inhalt

Bülent Ucar und Frank Griffel Vorwort . . . . .	7
<b>I. Al-Ġazālī im Spiegel von Zeit und Religionen</b>	
Maha El-Kaisy-Friemuth Al-Ghazālī's Dual Approach to Sufism: Between <i>Ihyā'</i> and <i>Mishkāt al-anwār</i> . . . . .	19
Tim Winter Al-Ghazālī and Anscombe's <i>Tahāfut</i> : Making Use of the Imam in a European Context . . . . .	39
<b>II. Al-Ġazālī und Islam und Wissenschaft im Dialog</b>	
Merdan Güneş Epistemologie bei al-Ġazālī . . . . .	59
Silvia Horsch Die Universität als Ort des Dialogs zwischen Religion, Wissenschaft und Gesellschaft . . . . .	73
<b>III. Al-Ġazālī und <i>kalām</i> und <i>taṣawwuf</i></b>	
Frank Griffel Al-Ġazālī's Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte . . . . .	89
Gerhard Böwering The Search for Truth: Al-Ghazālī in the Light of His Mysticism . . . . .	103

#### **IV. Wahrheit, Logik, der Koran und al-Ghazālī**

Mehmet Sait Reçber

On al-Ghazālī and Necessary Truths . . . . . 117

Martin Whittingham

Al-Ghazālī on Syllogistic Logic as a Source of Certainty about the Qur'ān 127

#### **V. Al-Ghazālī und Gelehrsamkeit und Philosophie**

Cemil Oruç

Ghazālī's Contribution to Morals and Values Education . . . . . 141

Sr. Marianne Farina, CSC

Theological Ethics of Abū Ḥāmid al-Ghazālī . . . . . 155

Personenverzeichnis . . . . . 187

## Vorwort

### Einleitende Gedanken zum 900. Todesjahr von *al-Ġazālī*

Al-Ġazālī (1058–1111) gilt als einer der einflussreichsten und wirkmächtigsten von der islamischen Wissenschaftstradition hervorgebrachten muslimischen Denker und Gelehrten. Hier ist es von Bedeutung, bewusst den Plural zu wählen, da er als Generalist sehr breit geforscht und geschrieben hat. Al-Ġazālīs Gesamtwerk stellt Bezüge zu ausgewählten theologischen Disziplinen und den dazugehörigen Diskursen her. Von Philosophie, spekulativer Theologie, *kalām*, dem *fiqh* und *uṣūl al-fiqh*, bis hin zu Fragestellungen von Ethik, Logik und dem *taṣawwuf* hat er zahlreiche Werke verfasst, die bis heute rezipiert werden. Er wurde im heutigen Iran in der Stadt Tabaran-Tus in Chorasan um 1056 geboren und wuchs dort auf. Ihm wurden nicht grundlos die Ehrentitel *Ḥuġġat al-Islām* (Der Beweis des Islams) und *Zayn al-Dīn* (Die Zierde der Religion) zugewiesen. Montgomery Watt verweist sogar auf Auffassungen, denen zufolge er der größte Muslim nach dem Propheten gewesen sei.<sup>1</sup> Er studierte bei angesehenen Gelehrten wie al-Ġuwaynī (gest. 1085) und wurde 1091 im Alter von etwa 35 Jahren zum führenden Hochschullehrer an der Nizāmiyya Madrasa in Bagdad ernannt. Als šāfiʿītischer Ašʿarīt blieb er der sunnitischen Tradition Zeit seines Lebens verbunden, ja er war sogar einer ihrer Wortführer. Das kritische Reflektieren und eigenständige Denken war ihm ein besonderes Anliegen und gegenüber einfacher Nachahmung empfand er eine ausgesprochene Aversion. So bemühte er sich im Bereich der *uṣūl al-fiqh* die Voraussetzungen für das eigenständige Rasonieren (*iġtihād*) zu erleichtern, auch gegenüber dem *taqlīd* zeigte er sich auf verschiedenen Ebenen stark abgeneigt.<sup>2</sup> Nachdem er rund vier Jahre an der Ni-

---

1 M. Watt, *Islamic Surveys, Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1963, „preface“, p. vii: „Al-Ghazālī has been acclaimed as the greatest Muslim after Muḥammad, and is certainly one of the greatest.“

2 Al-Ġazālī, *al-Maʿārif al-ʿaqliyya*, ed. ʿA. al-Uṭmān, Damaskus 1963, S. 35ff.; ders., *Fayṣal al-tafrīqa bayna l-Islām wa-l-zandaqa*, hrsg. v. M. al-Qabbānī al-Dimašqī, Kairo 1901, S. 10–13,

zāmiyya Madrasa gelehrt hatte, geriet er in eine tiefe Glaubenskrise und verließ sein angesehenes Professorenamt in Bagdad. Einzig rationales Erwägen vermochte ihn nicht mehr zu überzeugen, innere Ruhe fand er in sufischem Leben und Denken, welches er in der Mitte, ja im Kern des sunnitischen Denkens verortete. Beeinflusst wurde al-Ġazālī vermutlich von Abū ‘Alī al-Fāramaḍī (gest.1084), einem Schüler des al-Quṣayrī (gest. 1072).<sup>3</sup> In der Mašāyiḥ-Kette der Naqṣbandiyya wiederum wird Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Hamaḍānī (gest.1140) in der Folge von al-Fāramaḍī dargestellt. Historisch ist diese Beziehung zwar umstritten, dennoch stellt sie einen Beleg für den großen Einfluss al-Fāramaḍī dar. Al-Hamaḍānī war ebenso wie al-Ġazālī der Nizāmiyya Madrasa verbunden und hat wichtige Persönlichkeiten des *taṣawwuf*, wie Aḥmad Yasawī (gest.1166), al-Ġaḡadwānī (gest.1179) und ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī (gest.1166) beeinflusst.<sup>4</sup> Diese Namen sind hier erwähnungswürdig, da sie die Größe des personellen Rahmens dokumentieren, in dem al-Ġazālī bereits in zu seinen Lebzeiten wirkte. Ebenso erscheint eine starke Beeinflussung durch Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 996) vorzuliegen.<sup>5</sup> Ein Vergleich der beiden Standardwerke, *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* und *Qut al-qulūb*, dieser beiden ähnlich gestrickten Gelehrten dokumentiert dies. Häretische Abweichungen von der traditionellen sunnitischen Lehre innerhalb von freidenkerischen Gruppierungen, wie etwa seitens der Bāṭiniyya/Ismā‘īliyya oder antinomische Sufis wurden durch al-Ġazālī jedoch konsequent bis zu seinem Lebensende zurückgewiesen und sein Mystikverständnis durch eine Kette von orthodoxen Taṣawwuf-Mašāyiḥ legitimiert. Gleichzeitig blieb er dem rational geprägten Wissenschaftsdiskurs im Sinne der *burhān*-Tradition bis zu seinem Tod treu, wie man es in einem seiner Endwerke, der *Ihyā’*, nachlesen kann. In seiner wichtigsten autobiographischen Schrift, *al-Munqid min ad-ḍalāl*, stellt er diesen Weg zwischen Philosophie, spekulativer Theologie und Mystik dar, der ihn schließlich wieder errettet und auf den rechten Pfad führt. Al-Ġazālī gilt insgesamt als Verteidiger sowohl der *sunnitisch-islamischen Orthodoxie* zwischen Verfechtern eines eher esoterischen Verständnisses einerseits als auch eines sich starr an Paragraphen und Vorschriften festhaltenden Verständnisses von Religion andererseits. So gelingt ihm eine Synthese von traditioneller sunnitischer Form, der hellenisch geprägten Ratio im Wissenschaftsdiskurs und der sufisch überhöhten Kernessenz seines Wirkens, dem Herz. Auch wenn diese drei Stränge seit der Frühzeit des Islam existierten und sich sicherlich nicht durchgehend als parallele Bewegungen bestanden, vollzieht al-Ġazālī auf der konzeptionellen und

18. Auch kritisch gegenüber dem *taqlīd* der Prophetengefährten. Al-Ġazālī, *al-Mustasfā min ‘ilm al-uṣūl*, Būlāq 1322–1324, Bd.1, S. 268 ff.

3 Vgl. Tahsin Yazıcı, „Ebu Ali el-Farmedi“, in: DIA, Bd. 10, Istanbul 1994, S. 90.

4 Fatih M. Şeker, „Gazzali’nin tefekkür sisteminde Horasan –Türkistan hattının yeri“, in: 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzali Sempozyumu, Istanbul 2012, S. 841–847, hier S. 846.

5 Vgl. Al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*, Hamburg 1988, S. 41.

praktischen Ebene eine neue holistische Herangehensweise, die nach der Bildung der *ṭarīqa*-Strukturen vom 12–15. Jahrhundert räumlich u. a. in das Osmanische Reich, den Balkan, den Maghreb, Zentralasien, Jemen und Indien und zeitlich bis in unsere Gegenwart reicht. Erst mit al-Ġazālī kann man vermutlich von einer gewachsenen akademischen Struktur sprechen, da er diese drei Aspekte als weitestgehend einheitlich ansieht und bestehende Gegensätze bzw. gegensätzliche Erscheinendes, soweit wie möglich, zu harmonisieren bemüht war. Dass er aus nachvollziehbaren Gründen keiner der bestehenden Bruderschaften zugewiesen werden kann, hat sicherlich auch zu seinem guten Ruf und seiner Anerkennung innerhalb des *taṣawwuf* beigetragen, da so eine weiterfasste Identifikation möglich wurde.

Für diese Neustrukturierung, welche auch unausgereifte Brüche enthielt, erntete er nicht nur Beifall und Zustimmung. Qāḍī ‘Iyāḍ (gest.1149), Ibn al-Ġawzī (gest.1201), Ibn Taymiyya (gest.1328) und Muṣṭafā Šabrī Efendi (gest.1954), der letzte Šayḥ al-Islām, kritisieren mit unterschiedlichen Nuancen und Argumenten al-Ġazālī. Ibn Tūmart (gest.1130), Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī (gest.1258) und andere lobten ihn dafür und bemühten sich seine Gedanken zu verbreiten.<sup>6</sup> Ein Blick in den Katalog der weltweit größten islamischen Handschriftensammlung der Süleymaniye in Istanbul dokumentiert, welch großes Ansehen und Gewicht der šāfi‘itische Aš‘arīt sogar im ḥanafitisch-māturīdītisch geprägten Osmanischen Reich genoss. Hervorzuheben bleibt, dass al-Ġazālī Religion nicht als ein theoretisches Gebilde für akademische Eliten in scholastischen Laboren oder als eine Moralinstanz für die Volksmassen verstand, sondern vielmehr diese Gegensätze zugunsten eines praktisch orientierten, spirituell ausgelegten, nicht rational überhöhten, diese aber auch nicht leugnenden Religionsverständnisses auflöste. Erst durch das Wirken und die Lehren al-Ġazālī wurden bestehende Bruchlinien zwischen bestimmten philosophischen und sufischen Strömungen in ihrem Verhältnis zur tradierten Gelehrsamkeit einerseits aufgehoben und andererseits partiell vertieft, aber konzeptionell neu strukturiert und gewichtet. Dieses polarisierende und zugleich vernetzte Denken al-Ġazālīs hat bis in unsere Zeit dazu geführt, dass über diese beiden Kernelemente der islamischen Zivilisation, nämlich der Philosophie und dem *taṣawwuf* weiterhin nachgedacht und nachgeforscht wird. In diesem Zusammenhang muss vor allem auch das systematische Denken al-Ġazālīs hervorgehoben werden, der sich sowohl im Bereich der *uṣūl al-fiqh* als auch im *kalām* vom rational-hellenischen Denken der antiken Philosophen beeinflussen ließ. In der Übernahme, Rezeption und Weiterentwicklung der Grundregeln von Denkstrukturen sah er grundsätzlich keine großen Probleme, vielmehr beschäftigte ihn die Frage nach den inhaltlichen Diskrepanzen. Den Höhepunkt und zugleich das Ende seines

6 Süleyman Uludağ, „Gazzali. Tasavvufi Görüşleri“, in: DIA, Bd. 13, S. 515–518, hier S. 517.

wissenschaftlichen Wirkens bildete eines seiner mehrere tausend Seiten umfassenden letzten Werke, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Mit diesem Buch verewigte sich al-Ġazālī, nicht nur im islamischen Wissenschaftsbetrieb und unter den Sufis, sondern vor allem auch in den Millieus einfacher frommer Menschen.

Im Oktober 2011 fand im Schloss der Universität Osnabrück die internationale Tagung „900 Jahre al-Ġazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften“<sup>7</sup> statt, auf der Wissenschaftler aus verschiedensten Teilen der Erde zu al-Ġazālī mit unterschiedlichen Fragestellungen und unter diversen Blickwinkeln referierten, wie die Paneltitel „Al-Ġazālī im Spiegel von Zeit und Religionen“, „Islam und Wissenschaft im Dialog“, „Kalām“, „Jurisprudenz und Rechtsdenken“, „Gelehrsamkeit“, „Taṣawwuf“, „Truth, Logic, Qur'ān and al-Ghazālī“ und „Philosophie“ deutlich zeigen. Über drei Tage wurde hier intensiv referiert und diskutiert. Dennoch wäre es unsinnig, anzunehmen, man hätte sich diesem großen Denker in dieser kurzen Zeitspanne umfassend annähern können. Dies erweist sich angesichts seines umfangreichen Werkes und der besonderen Art seiner Verschriftlichungen, die jeweils in Ausrichtung auf den jeweiligen Empfänger verfasst wurden, als nahezu unmöglich. Der hier vorliegende Sammelband<sup>8</sup> vereint ausgesuchte Artikel auf der Basis der Tagungsvorträge und kann exemplarisch aufzeigen, wie vielschichtig, vielseitig und wegweisend al-Ġazālī, seine Gedanken und Einsichten sind.

In Kapitel eins **Al-Ġazālī im Spiegel von Zeit und Religionen** untersucht Maha Elkaisy-Friemuth essayistisch al-Ġazālīs dualen Zugang zum Sufismus anhand seiner Werke *Ihyā'* und *Miškāt al-anwār*, der sich dadurch auszeichne, dass man in seinen Werken zwei Arten des Sufismus finden könne, von denen der eine als höchstes Ziel das Erreichen der Liebe Gottes anstrebe, während der andere auf Annihilation, *fanā'*, und die Vereinigung mit Gott abziele. Es stelle sich die Frage, wie al-Ġazālī diese beiden Arten des Sufismus in seinen beiden Werken *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* und *Miškāt al-anwār* miteinander verbinde und sie in Beziehung zu den Aktivitäten des menschlichen Intellekts auf der Suche nach Wissen über Gott setze. Elkaisy-Friemuth untersucht dies anhand von al-Ġazālīs Zugang zu rationalem Wissen, seines Ansatzes bezüglich des Sufismus sowie seines mystischen Denkansatzes in der *Ihyā'* und dem Mystizismus in *Miškāt al-anwār*. Die Autorin kommt zu dem Schluss, dass die Hauptstruktur von al-Ġazālīs sufischem Gedankengut auf der Überzeugung aufbaue, dass tiefes Wissen einer geläuterten Seele bedürfe, die auf der einen Seite diese Seele moralisch auf die Annäherung

7 Zum Tagungsprogramm siehe URL: [http://www.blogs.uni-osnabrueck.de/ghazali2011/?page\\_id=38](http://www.blogs.uni-osnabrueck.de/ghazali2011/?page_id=38) (letzter Zugriff: 10.09.2014).

8 Ein kurzer redaktioneller Hinweis zur Transkribierung arabischen Textes: Alle englischsprachigen Artikel wurden nach IJMES/EI3 (International Journal of Middle East Studies/Encyclopaedia of Islam 3) transkribiert, alle deutschsprachigen gemäß der Vorgaben der DMG (Deutsche Morgenländische Gesellschaft).

an Gott vorbereite und auf der anderen Seite den Intellekt zu höchstem göttlichen Wissen hinführe.

Timothy John Winter setzt das Kapitel fort mit seinem Artikel „*Al-Ghazālī and Anscombe’s Tahāfut: Making Use of the Imam in a European Context*“. Er leitet ein mit Gedanken zur Islamischen Theologie und Islamischen Studien, schreitet fort mit einer Fallstudie zu al-Ġazālī und dem Thema Intention und beschäftigt sich abschließend mit *niyya* und der modernen akademischen Theologie. Zusammenfassend kommt er zu den Erkenntnissen: Bei der Wahrnehmung von beiden, Anscombe (die wichtigste Schülerin Wittgensteins) und al-Ġazālī, entstehe das Gefühl, das Problem mit der Autonomie der menschlichen Intentionen sei nicht offen für eine maßgebende Lösung. Das immense Ausmaß, in dem Makrostrukturen inklusive der Hirnfunktionen bedeutungsvolles Subjekt in Bezug auf die die Mikrowelt prägenden Quantumvariablen sind, sei schwierig aufzulösen. Unabhängig davon, ob al-Ġazālī nun davon ausgegangen sei, dass menschliche Intentionen Spielzeug unter Gottes Kommando seien, oder nicht, er mache ihrer fremdartigen Herkunft zum Trotz subtilen Gebrauch von philosophischen Hilfsmitteln, die in Islamische Dialektik eingebracht worden seien. Auf diese Weise zeige er für Theisten im Ringen mit naturalistischem Reduktionismus einen Weg nach vorn auf. Winter zeigt weiterhin, dass die Schaffung einer Infrastruktur für eine reife Islamische Theologie an deutschen Universitäten zu einer interessanten und opportunen Zeit auf den Plan trete, in der es die Rückläufigkeit des Aufklärungsuniversalismus den Theologen erlaube, aktiv das zunehmend zerbrechliche Gebäude der traditionell säkularen Argumente anzufechten.

Merdan Güneş eröffnet Kapitel zwei, **Al-Ġazālī und Islam und Wissenschaft im Dialog**, mit seinem Beitrag „*Epistemologie bei al-Ġazālī*“, der sich in die Abschnitte „Wissen ist Licht Gottes“, „Weg zum Wissen“, „Mittel zum Wissen (Vernunft und Herz)“, „*‘aql* (Wissen durch Vernunft)“, „*nubuwwa* (Wissen durch Prophetie)“, „*kaşf* (Wissen durch Herz)“, „Das Herz ist das Organ der Erkenntnis (*kaşf*)“, „Beweise des *kaşf*“ und „Erlerntes Wissen versus sufistische Erkenntnis“ aufgliedert. Im letzten Abschnitt fasst Güneş den Widerspruch zwischen emotionalem Wissen und vernunftgetragendem Wissen mit al-Ġazālīs Sichtweise zusammen. Al-Ġazālī erkläre, dass erlerntes Wissen nicht zwangsläufig ein Hindernis für sufistische Erkenntnis darstelle: „Wenn sich ein Gelehrter von allem angelernten Wissen frei macht und sein Herz nicht dadurch gefangen sein lässt, so wird ihm das frühere Wissen nicht zur Scheidewand. [...] Denn jene Glaubenssätze, die das gemeine Volk lernt, sind nur das Gehäuse für die Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst. Die wahre Erkenntnis besteht darin, dass man jene Wahrheit von dem Gehäuse unterscheiden lernt, so wie das innere Mark

von der umgebenden Haut.“<sup>9</sup> Zur Verdeutlichung bediene sich al-Ġazālī eines Gleichnisses. „Das Herz vergleicht er mit einem Wasserbecken und die Sinne mit Bächen, durch die das Wasser sich von außen in das Becken ergießt. Wenn du nun willst, dass das klare Wasser aus dem Grunde des Beckens emporquellen soll, so musst du jenes Wasser ganz daraus entfernen und all den schwarzen Schlamm, den es mitgeführt hat, heraus tun, all die Bäche verstopfen, und dann den Grund des Beckens aufgraben, damit das reine klare Wasser aus dem Innern des Beckens emporquillt.“<sup>10</sup>

„Die Universität als Ort des Dialogs zwischen Religion, Wissenschaft und Gesellschaft“ lautet der Titel des Artikels von Silvia Horsch, die sich zunächst mit den unterschiedlichen Ausgangssituationen al-Ġazālīs und des modernen Europas bezüglich der religiösen Wissenschaften zuwendet, um weiterführend die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Erwartungen herauszuarbeiten, den Nutzen religiöser Wissenschaften für die Glaubensgemeinschaft herauszustellen und abschließend auf den interdisziplinären Dialog und die „Erneuerung“ des Islams einzugehen. Auf dem Weg zur Entwicklung zeitgemäßer muslimischer Positionen müssten die Reduktionen, welche die Moderne mit sich gebracht habe, erst einmal überwunden werden – so Horsch. Hierbei könne es nur von Gewinn sein, wenn die Lehrstühle für islamische Religion mit denen der Islamwissenschaft, aber auch anderen Wissenschaften kooperierten und sich dabei auch den wissenschaftlichen Methoden und Fragestellungen, insbesondere der Postcolonial und Gender Studies, sowie der Diskurstheorie öffneten. Al-Ġazālī sei offen gewesen für Methoden und was die Inhalte betrafte, sei für ihn die Offenbarung das Kriterium der Unterscheidung dessen, was annehmbar sei und was nicht. Ihm sei es möglich gewesen, „fremden“ Traditionen selbstbewusst gegenüber zu treten – ohne vorausseilende Abwehr und ohne eilfertige Nachahmung. Dieses Selbstbewusstsein müssten Muslime erst wieder erlangen.

Frank Griffel schreibt über „Al-Ġazālīs Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte“ im ersten Teil von Kapitel drei, *Al-Ġazālī und kalām und taṣawwuf*. Griffel kommt zu den Schlussfolgerungen, dass man von al-Ġazālīs Umgang mit den „exakten“ Wissenschaften lernen könne, dass Religionsgelehrte weithin überzeugende Erklärungen nicht anzweifeln sollten, denn für „al-Ġazālī galt: Was bewiesen werden kann, muss auch in der Religion gelten.“<sup>11</sup> Zum Zweiten zeigt Griffel, dass scheinbar wissenschaftlich erwiesene Kosmologien, die allerdings mit den Leh-

9 Al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*, übers. v. Helmut Ritter, Eugen Diederichs, München 1996, S. 62.

10 Ebd., S. 61.

11 Frank Griffel, „Al-Ġazālīs Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte“, in diesem Band, S. 89–102.

ren einer Religion unvereinbar seien, al-Ġazālīs folgend, durchaus „überzeugend und elegant in ihre epistemologischen Schranken gewiesen werden können.“<sup>12</sup> Aussagen von heutigen Wissenschaftlern, dass in der zeitgenössischen Kosmologie kein Platz für Theologie bestünde, zeigten lediglich, dass diese damit weit über den Bereich ihres Sachverstandes hinausgingen. Denn, was solle die Theologin oder den Theologen davon abhalten, den Urknall und alle sich daraus ergebenden Wirkungen als eine Folge von Gottes Willen zu verstehen? Al-Ġazālī untermauere Gottes Omnipotenz und Gottes Wille mit Hinweis auf die Koranverse 33:62 und 48:23.

Kapitel drei wird weitergeführt von Gerhard Bowering's „*The Search for Truth: Al-Ghazālī in the Light of His Mysticism*“. Der Autor macht sich auf die Suche nach al-Ġazālīs Denkensart, seinen Positionierungen, der Vielschichtigkeit seines Wissens und stellt fest, dass al-Ġazālī kein eindimensionaler Denker war, sondern ganz im Gegensatz versuchte Gedankentangenten zu schlagen. Bowering zitiert hier Ibn Rušd (1126–1198), der feststellte, al-Ġazālī sei Aš'arīt mit den Aš'arīten, ein Philosoph mit den Philosophen und ein Sufi mit den Sufis. Herkunft und Ziel seiner Suche nach Wahrheit zentrierten sich in der tiefen Einsicht, dass der Gipfel des menschlichen Wissens aus göttlicher Inspiration bestünde. Al-Ġazālī war gut vertraut mit islamischer Tradition, dem Koranstudium, *tafsīr* (Korankommentar), *ḥadīth* (prophetischer Tradition), *fiqh* (Jurisprudenz), *kalām* (Theologie), *falsafa* (Philosophie) und *taṣawwuf* (Sufismus, islamischer Mysticismus), jedoch übte er sich nicht nur in Schultradition. In seiner Suche nach Wahrheit habe er sich von unangebrachten Vergangheitsmustern gelöst.

**Wahrheit, Logik, der Koran und al-Ġazālī** lautet der Titel von Kapitel vier und darunter vereinen sich die englischsprachigen Artikel „*On al-Ghazālī and Necessary Truths*“ von Mehmet Sait Reçber und „*Al-Ghazālī on Syllogistic Logic as a Source of Certainty about the Qur'ān*“ von Martin Whittingham. Reçber macht sich im Werk al-Ġazālīs auf die Suche nach Hinweisen zu dessen Einstellung bezüglich notwendiger Wahrheiten und fasst zusammen, dass es den Anschein habe, dass gute Gründe dafür existierten, dass al-Ġazālī in Bezug auf notwendige Wahrheiten ein Realist sei, auch wenn sich dieses nicht ausreichend explizit in seinen Schriften nachweisen lasse. Sicherlich möge es verschiedene Ausprägungen davon geben, ein Realist bezüglich des Aspekts der notwendigen Wahrheiten zu sein und es möge interessant sein, darüber zu diskutieren, welche Art von Realismus al-Ġazālī selbst vorausgesetzt haben mag. Reçbers Überlegungen weisen darauf hin, dass man al-Ġazālīs Intuitionen in Bezug auf notwendige Wahrheiten kaum mit dem konventionellen Blick auf logische Modalitäten oder

---

12 Ebd., S. 99.

einer instrumentalisieren Konzeption von notwendigen Wahrheiten verbinden könne.

Whittingham nähert sich al-Ġazālī auf dem Wege des Syllogismus, erklärt zunächst diese Schlussfolgerung in der Logik und fragt dann, wie al-Ġazālī die logische Schlussfolgerung zum Verständnis des Korans nutzt. Aufzeigen kann Whittingham, wie al-Ġazālī wie davon ausgeht, dass der Koran Sicherheit hervorbringe. Er unterstreicht, dass diese Theorien die Produkte der Analysen eines Menschen von vor vielen Jahrhunderten seien. Dennoch böten Sie eine wichtige Vorgabe für Muslime des 21. Jahrhunderts, um abzuwägen, welche Beweise der Verlässlichkeit des Korans und seiner Fähigkeit, Sicherheit herzustellen, heutzutage die überzeugendsten seien. Al-Ġazālī setze ein Beispiel dadurch, dass er die Implikationen der syllogistischen Logik untersuche, einer zu seiner Zeit prominenten Wissenstheorie, und wie dies im Bezug zum Koran stünde. Sein Anliegen mit der Anwendung der besten zeitgenössischen Argumentationsweisen feste Anker für den Glauben einzurichten, lasse die Fragestellung auftauchen, wie heutige Muslime zeitgenössisches epistemologisches Gedankengut optimal nutzen könnten, um den Glauben erforschen und verstehen zu können. Dies sei eine Frage, die Muslime innerhalb und außerhalb Deutschlands beträfe.

Kapitel fünf **Al-Ġazālī und Gelehrsamkeit und Philosophie** schließt diesen Band mit den Beiträgen „*Al-Ghazālī's Contribution to Morals and Values Education*“ von Cemil Oruç und dem Artikel von Marianne Farina „*Theological Ethics of Abū Ḥāmid Al-Ghazālī*“. Oruç erklärt, dass der Unterschied zwischen der Menschheit und allen anderen Kreaturen darin liege, dass der Mensch in der Lage sei ein moralisches Leben zu führen und sich dazu entscheiden könne, diese Lebensart in die Gesellschaft hineinzutragen. Al-Ġazālī, der das Herz ins Zentrum der menschlichen Existenz setzte, behaupte, dass es diese Flexibilität den Menschen erlaube das Wesen zu werden, das Allah am nächsten komme. In einem normativen Sinne komme dem Herzen eine besondere Wichtigkeit bezüglich Moral- und Werteerziehung zu. Indem al-Ġazālī annehme, dass sich Erziehung im Herzen zentriere, sehe er einen Lehransatz voraus, der mit göttlicher Inspiration ausgerüstet Menschen dazu befähige, den ersten und einzigen Allah zuerst zu kennen, sich Seiner stets zu erinnern und ihn immer ins Zentrum zu stellen, in jeder Lebensphase. Al-Ġazālī erinnere daran, dass eine Moral- und Werteerziehung im Alter von drei Jahren begonnen werden könne. Da er niemals Moral und Werte von Religion separiere, unterstreiche er, dass das Unterrichten von Moral in Verbindung mit religiöser Erziehung in diesem Alter beginnen solle. Der Koran und die Hadithe im Besonderen böten zahlreiche Beispiele an Extremen für sowohl positive als auch negative moralische Werte. Tatsächliche und fiktionale Beispiele könnten den Kindern als Rollenmodelle dienen und Auswirkungen auf alle Elemente ihrer Entwicklung haben. Da Kinder unweigerlich Ältere kopierten, spielten diese Rollenmodelle eine entscheidende Rolle in ihrer

moralischen Entwicklung. Al-Ġazālī habe ausgesagt, dass Kinder in Lage seien, diese Modelle anzunehmen und später im späteren Leben entsprechend handeln; er schlage weiterhin vor, eine von Liebe umrahmte Moral- und Wertenerziehung aufzubauen, die alle Ebenen der Entwicklung umfasse, ohne jedoch Überdross auf der Seite des Kindes zu schaffen.

„*Theological Ethics of Abū Ḥāmid al-Ghazālī*“ von Marianne Farina untersucht im ersten Teil al-Ġazālīs theologische Ethik- und Tugendtheorie. Sie bietet eine Analyse der Theorie al-Ġazālīs, die auf seinem Verständnis der Ausformung von Tugend basiert. Ausgehend von der Auseinandersetzung mit seiner *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn* zeigt ihr Artikel, wie seinen Schriften folgend das Erinnern an Gott ein essentielles Prinzip des moralischen Lebens sei. Al-Ġazālī glaube, dass diese Erinnerung, die eine vertiefende Wahrnehmung von Gott-Bewusstheit (*taqwā*) einschließe, der Ausgangspunkt für die Entwicklung eines großartigen Charakters sei. Jene, die sich Gottes erinnerten, blieben achtsam gegenüber Gott und näherten sich Gott weiter an. Diese Intimität trenne sie nicht von der Welt, sondern ermögliche es ihnen, ganzheitlicher in die Verehrung Gottes und in den Dienst an anderen einzutreten. Der zweite Teil des Artikels beleuchtet christlich-theologische Ethik, speziell die von Thomas von Aquin, schließt einen Vergleich der Schriften von al-Ġazālī und von Aquin ein und verweist auf Unterschiede und Ähnlichkeiten in ihren Theorien. Schließlich identifiziert dieser Vergleich weitere Untersuchungsfelder der Ethiken von al-Ġazālī und von Aquin. Es gebe viel zu lernen über die Lehre von Ethik. Es zeigten sich nicht nur sich teilweise überschneidende praktische Theorien sondern man würde durch die Auseinandersetzung damit tiefer hineingezogen in den Reichtum von Sekundärtheorien. Dies sei besonders wegweisend für die Weiterentwicklung von Studium und Dialog.



---

## I. Al-Ġazālī im Spiegel von Zeit und Religionen



## Al-Ghazālī's Dual Approach to Sufism: Between *Ihyā'* and *Mishkāt al-anwār*

In studying al-Ghazālī's approach to mysticism, we find ourselves confronted with two kinds of Sufism at the same time, one which at its highest stage aims at achieving the love of God and another which is directed towards annihilation, *fanā'*, and union with God. In *Ihyā'* 'ulūm ad-dīn, al-Ghazālī also declares that the Sufi in the stage of *al-maḥabba*, love, is longing to see the Beloved; but this vision is granted only in the life to come.<sup>2</sup> It is the reward for those who longed to witness God in this life.<sup>3</sup> However, in *Mishkāt al-anwār* he confidently claims that the Sufi saints, *al-ārifīn*,<sup>4</sup> will have a vision of God in this life. At the end of the *Mishkāt*, he describes this vision as “the august glories of His face – the First, the Highest – burned up everything perceived by the sight and the insight of the observers.”<sup>5</sup> Only through this vision, al-Ghazālī explains, can the Sufi experience the reality of who God is.<sup>6</sup>

Thus we are here, indeed, facing a problem regarding whether al-Ghazālī presents an orthodox or a heterodox concept of Sufism? These were, undoubtedly, the two kinds of Sufism which were present in Baghdad at the time

---

1 Parts of this article have been published in the author's book: Maha El-Kaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought: 'Abd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*, Routledge, London 2006 & 2011.

2 Al-Ghazālī, *Ihyā'* 'ulūm ad-dīn, Mujallad al-'Arabī, Cairo 1998, vol. IV, (*Kitāb al-Maḥabba*), pp. 375, 386, 374.

3 Ibid., p. 374.

4 We follow here David Buchman in translating the word *ārif* as Gnostic; we believe, however, that the kind of Sufism which al-Ghazālī introduces mainly in *Miškāt* has similarities with the practices of early Christian Sufi saints who had the following beliefs: 1. true knowledge is inspired by the divine world; 2. the human soul belongs to the divine world, and its role in this world is mainly to recognise its origin; 3. the material world is to be denounced. See Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York/London 1959, pp. 10–13. However, we predominately use the term “Gnostic” here in order to distinguish the kind of Sufism which he describes in *Miškāt* from that of the *sālikīn* of *Ihyā'*.

5 Al-Ghazālī, *The Niche of Lights, Miškāt al-anwār*, trans. David Buchman, Brigham Young University Press, Provo 1998, p. 51.

6 Ibid.

when al-Ghazālī was teaching at the Nizāmiyya School: the orthodox school of al-Muḥāsibī (d. 857 CE) and the heterodox school of al-Junayd (d. 910 CE). Al-Muḥāsibī's mysticism rests on two factors: self-examination, *muḥāsabat an-nafs*, and readiness to suffer in the service of God. Achieving these goals lies in understanding the inward aspect of Islamic belief, which is rooted in the spirit of obedience and devotion.<sup>7</sup> Al-Junayd followed to an extent al-Muḥāsibī in asserting the importance of obeying God's commandments<sup>8</sup> but also followed heterodox doctrines of mystical union. The human soul, for al-Junayd, originated from God as an idea in His eternal knowledge. He bases this idea on the Qur'ān 7:171, where God confronted all human souls before coming into existence and made a covenant with them. For al-Junayd, this pre-existence of the soul was its original existence as an idea in the divine mind. There are two words which are important for al-Junayd: the word "Be", which, according to the Qur'ān, is the commandment of creation, and means, for al-Junayd, the separation from the divine ideas and its existence in the human image. The second word is "union" which brings the soul back to its origin.<sup>9</sup> This kind of Sufism is heavily influenced by Neoplatonic and Indian mysticism, as will be explained in the course of this essay.

The question here is, how does al-Ghazālī combine these two kinds of Sufism in his two works *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* and *Mishkāt al-anwār* and relate them to the activities of the human intellect in its search for the knowledge of God? In this essay, I argue that although al-Ghazālī adopts both al-Muḥāsibī's and al-Junayd's forms of Sufism, he presents a consistent approach to Sufism which combines both: the first form of Sufism which aims at guiding the pious ordinary Sufi, and the second which provides the secrets of the utmost hopes of the mystic path. Both forms are complementary to one another and provide the arguments with which the ordinary Sufis are able to recognise their own abilities and accept that there are secrets which cannot be reached but are rather revealed only to some Sufi saints. They are also complementary in the sense that one provides the preliminary stages for the other, as al-Ghazālī shows in *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*.

This essay will also examine al-Ghazālī's concept of annihilation, *fanā'*, and union, *ittiḥād*, in order to distinguish between his understanding of those concepts and al-Biṣṭāmī's and al-Ḥallāj's experiences of *fanā'* and *ittiḥād*.

This paper will start by providing al-Ghazālī's approach to knowledge in order to lay the ground for his understanding of how to reach the certain knowledge of God. After providing this foundation, we move on to examine in two successive

7 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Longman, London <sup>2</sup>1983, p. 237.

8 Robert C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, Oneworld, Oxford 1994, p. 146.

9 Ibid., p. 139. Zaehner explains that the unity of God for al-Junayd means the separation of the contingent (soul) from the eternal (God). He considers this idea to be influenced by the dualistic idea of God in Indian mysticism.

sections his approach to Sufism in *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* and *Mishkāt al-anwār* respectively.

## 1. Al-Ghazālī's Approach to Rational Knowledge

The question about whether al-Ghazālī was a philosopher or a Sufi will remain an interesting theme for everyone who studies al-Ghazālī.<sup>10</sup> This enigma mainly emerges from the weight which al-Ghazālī gave to rational inquiry and the logical analysis of human thoughts and arguments. At the end of *Mizān*, al-Ghazālī mentions three ways of knowing God: by following teachers and parents, by following instructions in demonstrative methods, and finally by following what one believes in one's heart through direct disclosure.<sup>11</sup> Watt identifies these methods with what al-Ghazālī elsewhere terms *taqlīd*, *'ilm* and *dhawq*.<sup>12</sup> It may be helpful at this point to examine these three ways of acquiring knowledge.

Frank, in his article "*Al-Ghazālī on Taqlīd*", explores al-Ghazālī's position towards the acquisition of true knowledge.<sup>13</sup> He explains that people can become knowledgeable in three main ways: by tapping into the knowledge of others, by obtaining demonstrative proofs through original thinking; or by direct inspiration. Original thinkers, however, are very few and far between; most people follow others, *muqallidūn*.<sup>14</sup> *Taqlīd*,<sup>15</sup> for al-Ghazālī, explains Frank, is a legitimate way of knowing, which requires an individual rational conviction.<sup>16</sup> Al-Ghazālī's response to this concept is simply to recall the first Bedouin believers whose assent, *taṣdīq*, to the Prophet did not depend on rational demonstration but was instead

10 Binyamin Abrahamov attempts in his article "*Al-Ghazālī's Supreme Way to Know God*" in *Studia Islamica*, 77 (1993), to prove that al-Ghazālī's approach was more rational than mystic, pp. 141–167.

11 Al-Ghazālī, *Mizān-al-'amal*, ed. S. Duniyā, Dār al-Ma'ārif, Cairo 1965, p. 406.

12 Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī*, Magnes Press, Jerusalem 1975, p. 361.

13 Richard M. Frank, "*Al-Ghazālī on Taqlīd*", in: *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaft*, 7 (1991–1992), pp. 207–252, pp. 209, 215. Frank here refers to the work of Farid Jabre, *La notion de certitude chez Ghazālī*, Paris 1958.

14 Frank, "*Taqlīd*", pp. 207–208.

15 *Taqlīd*, al-Ghazālī explains, is related to the faculty of *wahm*, estimation. This faculty is the highest intellectual ability of the practical intellect; and, although it abstracts images and transfers them into ideas, these ideas are very much related to sensible experience. It presents ideas which are dependent on empirical experience as true rational concepts. They are easy to accept because of their natural appeal to the human mind. This faculty, therefore, is quite deceptive, as it makes people believe that their reflections are purely rational, whereas in reality they are fully contingent on empirical experience. Frank explains that al-Ghazālī shows in *Munqid* that even the philosophers are misled by this faculty in their metaphysical principles when they depend on concepts which the mind can accept merely because they are familiar. See Frank, "*Taqlīd*", p. 248.

16 *Ibid.*, p. 219.

based on a simple assent to what the Prophet proclaimed. This simple assent probably lies in al-Ghazālī's belief of the natural knowledge of God which is present in each soul through the *fiṭra*.<sup>17</sup> However, this theory of *taqlīd* seems to be influenced by Ibn Sīnā's logical theory of *taṣawwur* and *taṣdīq*. At the beginning of *Najāt*, Ibn Sīnā explains that, while *taṣawwur* means forming concepts on one's own account, *taṣdīq* refers to the process of granting assent.<sup>18</sup>

*Taqlīd*, however, has many levels al-Ghazālī maintains, the lowest of which is the simple assent of the believer to the Prophet and the first caliphs, *as-salaf*. Theologians and philosophers are also considered *muqallidūn*, explains Frank. For al-Ghazālī, there are very few theologians who have original proofs and demonstrative methods capable of underpinning their knowledge. Most theologians are content with being good followers of their teachers and the line of their school without themselves fully understanding the counter-positions and without examining the key principles of their school of thought.<sup>19</sup>

Philosophers are also a kind of *muqallidūn*; although they expend great effort in learning philosophy, they principally follow the philosophy and the ideas of others; even so, they need to be highly intellectual to understand these ideas. Muslim philosophers are, in the view of al-Ghazālī, deluded if they claim to give assent to the Prophet because in reality they are only following and assenting to other earlier philosophers.<sup>20</sup>

Moving to his second theory of acquiring rational knowledge, al-Ghazālī mentions the method of knowing through *fiṭra*, innate knowledge. In his view, recalling the knowledge which he believes to have been implanted in each soul requires following the process of learning, which takes place in the theoretical intellect. Human intellect, as al-Ghazālī explains in *Mīzān*, is divided into practical and theoretical faculties. The theoretical looks into abstract subjects, such as possessing knowledge of God and the divine world. The practical intellect steers the behaviour of the soul in its relation to the body in order to direct it towards the acquisition of divine knowledge.

Theoretical intellect, for its part, has three qualities: the first is the potential ability to perceive abstractions, which everyone possesses to a different degree, the second is the perception of necessary and self-evident knowledge; and finally, the highest quality is the ability to acquire knowledge about abstract universal notions, such as humanity, God and the angels.<sup>21</sup> The knowledge of God and the

17 Ibid., p. 213. See also al-Ghazālī, *Al-Iqtiṣād fī l-i'tiqād*, al-Mujallad al-'Arabī, Cairo 1320 AH, p. 15; and idem, *Iljām al-'awāmm*, in: idem, *Majmū'at rasā'il al-imām al-Ghazālī*, Dār al-Mašriq, Beirut 1986, p. 77.

18 Ibn Sīnā, *Al-Najāt*, Cairo 1938, pp. 3–4.

19 Frank, "Taqlīd", p. 241.

20 Ibid., pp. 245–249.

21 Ibid., pp. 203–206.

divine world comes directly under the theoretical intellect. This acquiring faculty, which al-Ghazālī calls *al-mufakkira*, has the ability to obtain a result from two related ideas.<sup>22</sup> It follows the logical method of syllogism; the syllogistic manner of thinking being consequently, for al-Ghazālī, somehow also implanted in the intellect. Al-Ghazālī, in *al-Qistās al-Mustaqīm*, goes further by demonstrating that this is also the manner of the argumentation of the Qur'ān.<sup>23</sup> The peak of intellectual ability is, however, the prophetic faculty. This faculty can possess acquired knowledge without going through the aforementioned learning processes.<sup>24</sup>

Al-Ghazālī, unlike Ibn Sīnā but in line with al-Fārābī, believes that the human intellect itself has the ability to obtain results without outside assistance. But his trust in the human intellect lies probably in his belief that it possesses knowledge through *fitra* and only needs to transform this knowledge from the potential stage to the active one.<sup>25</sup>

Thus al-Ghazālī shows that the human intellect is able, by the careful use of the methods of logic, to come close to the true knowledge of God. Nevertheless, certitude can only be reached when the veil between humans and God is removed and vision is granted. He cites the example of knowing with utter certainty that Zayd is at home when we see him; all other methods, such as hearing his voice or knowing of his presence through report, do not present the same kind of certainty as seeing him.<sup>26</sup> Thus the only certitude of the true knowledge of God is presented in the mystical personal experience.

At this point we come to the station where the human intellect gains certainty through *'ulūm al-mukāshafa*. This science is based upon revelation and inspiration, which are two distinct ways of receiving direct knowledge. These two forms of knowledge uncover the Preserved Tablet, the place where "God wrote a copy of the sciences (*al-'ilm*) from its beginning to its end on a Preserved Tablet and then created the world according to this copy".<sup>27</sup> There are two ways of understanding the idea of the Preserved Tablet: the first is that there exists a certain place in the *malakūt* where the idea of creation and its destiny are presented in some mysterious manner; the second is that this eternal knowledge flows from God to one of the angels, who in turn communicates this knowledge to the prophets, and this is symbolised in the idea of the Preserved Tablet.<sup>28</sup>

22 Al-Ghazālī, *The Niche*, p. 37.

23 Al-Ghazālī, *Al-Qistās al-mustaqīm*, in: idem, *Majmū'āt rasā'il al-imām al-Ghazālī*.

24 Al-Ghazālī, *Mizān*, p. 207; also *The Niche*, p. 37; and *Ihyā'*, vol. III, (*'Ajā'ib al-qalb*), p. 12.

25 Al-Ghazālī, *Mizān*, p. 334.

26 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, vol. III, (*'Ajā'ib al-qalb*), p. 21. See also Frank, "Taqīd", pp. 228–229.

27 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, vol. III, (*'Ajā'ib al-qalb*), p. 27.

28 Al-Ghazālī, *The Niche*, pp. 13–14.

Thus the Preserved Tablet, for al-Ghazālī, symbolises the concept of secret knowledge, which, although it does not contradict rational knowledge, cannot be approached through *fitra* or syllogistic logics. The first way of unveiling the Preserved Tablet is through revelation. Al-Ghazālī points out in *Iqtisād* that prophecy is both a free choice and a grace of God offered to whomever He chooses; it is not a result of a natural phenomenon as Ibn Sīnā would claim. In this point, as Rahman maintains, al-Ghazālī follows the main line of orthodox theologians who believe that prophecy is a supernatural event fully intended by God for a certain purpose.<sup>29</sup> God is also not obliged to assist the human intellect in obtaining knowledge of the *malakūt* as the Mu‘tazilites believe, but His gift of prophetic message is an act of pure grace.<sup>30</sup>

The second form of uncovering the Preserved Tablet is inspiration. Lazarus-Yafeh points out a passage in *Ihyā’* where al-Ghazālī shows that the stage of prophecy is also attainable by some Sufis:

[W]hen this [*scil.* prophecy] is possible for prophets then it is possible for others, for the prophet is a person to whom the realities of things are unveiled and who is involved with improving human morality. Therefore it is not impossible that there exists a person to whom the truth is uncovered but who does not have a mission to lead. We do not call him a prophet but a Saint, *walī*.<sup>31</sup>

Inspiration differs from revelation in two main aspects: in its clarity and in the way it is obtained. Inspiration as experienced among Sufis, so al-Ghazālī explains in *Mizān*, is a flash of light, which comes and goes, some staying longer than others.<sup>32</sup> This light reveals parts of the knowledge of the Preserved Tablet. Since inspiration and revelation have the same source, the Preserved Tablet, they must both cover the same knowledge, with the difference that revelation is given as a whole, while inspiration uncovers only parts.<sup>33</sup> Inspiration then is able to discover the meaning of some esoteric Qur’ānic passages, such as “everything is perishing except His face” (Q. 28:88) or a verse about the angels, “We are those ranged in ranks; we are they that give glory” (Q. 37:165–66), or disclose esoteric metaphors, such as the chair, the throne, the pen, the Preserved Tablet.<sup>34</sup> This inspired

29 Fazlur Rahman, *Avicenna’s Psychology. An English Translation of Kitāb al-Najat, Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, Oxford University Press, London 1952, pp. 93–94.

30 Al-Ghazālī, *Iqtisād*, p. 88.

31 Lazarus-Yafeh, *Studies*, pp. 304–306, see also al-Ghazālī, *Ihyā’*, vol. III, (*‘Ajā’ib al-qalb*), p. 33.

32 Al-Ghazālī, *Mizān*, p. 223.

33 Al-Ghazālī, *Ihyā’*, vol. I, (*al-‘Ilm*), p. 32, here writes a passage outlining the role of inspiration, *‘ilm al-mukāšafa*, and gives a long account of interpretations of the meaning of prophecy, the meaning of angels, the *malakūt* of heaven and earth, the balance, judgement etc.

34 Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, Dār al-Mašriq, Beirut 1988, p. 30. See also idem, *The Niche*, pp. 16–18.

knowledge is what al-Ghazālī calls in *Ihyā' 'ulūm al-mukāshafa*,<sup>35</sup> which can only be received through the mystical path, as is explained in *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* and *Mishkāt al-anwār* below.

To conclude, al-Ghazālī here demonstrated four different approaches to acquire knowledge of God: the lowest approach involves gaining knowledge through *taqlīd*, in which the person accepts the methods of his teachers, parents or prophets. The second method consists in learning by carefully following the logical syllogistic system, which depends on the *fiṭra*, necessary ideas, and inferring one result from two certain premises. The third method is acquiring knowledge by receiving a light, which God casts into the heart of a few elected souls, revealing information from the Preserved Tablet. The fourth and highest method of knowing is the revealed knowledge of the prophets.

## 2. Al-Ghazālī's Approach to Sufism

Turning to al-Ghazālī's mysticism, we will here examine his approach to this science in the context of the different ways of acquiring knowledge explained in the previous section. All the methods mentioned above can be found in *Ihyā'*. In the introduction, al-Ghazālī declares that the first aim of Sufism is to obtain inspired visions of *'ulūm al-mukāshafa*; however, the conditions for this aim require to study the sciences of human behaviour, called by him *'ulūm al-mu'āmalā*, which aim to purify the human soul.<sup>36</sup> This stage is obtained through both *taqlīd*, here meaning to give assent to Islamic worship, and customs (the main subject of *Ihyā'*, volumes I and II). However, the arguments provided in the volumes run through the methods of rational knowledge which lead to the understanding of the deep meaning of worship, Islamic customs and ethical virtues.

While al-Ghazālī informs us in the introduction of *Ihyā'* that he intends to present mainly the preparatory stages of *'ulūm al-mu'āmalā*,<sup>37</sup> he additionally discloses a great deal of *'ulūm al-mukāshafa*, which are, according to him, esoteric and should be only revealed to a few Sufis. However, in *Mishkāt al-anwār* he confidently discloses that he will uncover the inspired esoteric knowledge in this work.<sup>38</sup>

The following section will then be devoted to the two forms of Sufism which al-Ghazālī develops in *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* and *Mishkāt al-anwār*. However, before immersing ourselves in this task, we rely on a short description of both these

35 Al-Ghazālī, *The Niche*, pp. 29–33.

36 Al-Ghazālī, *Ihyā'*, vol. I, (*al-'Ilm*), p. 12.

37 Ibid.

38 For the understanding of the term "Gnostic", see footnote 4.